

法然浄土教における福祉思想

吉田久一

(東洋大学教授)

一、法然浄土教の福祉思想と現代

1 はじめに

現代社会福祉の歴史的研究者にすぎない私が、法然教学研究の中心、佛教大学の機関誌に、本テーマのような報告をすることは「烏滸の沙汰」という気がする。しかし以下にのべるような社会福祉の国際環境に対する状況判断もあって、小論を草してみた。ご批判を戴ければ幸いである。

本年は先師矢吹慶輝先生の四十七回忌に当る。矢吹先生は法然を宗教改革者とみて、ルーテルその他のプロテスタントと比較しながら、一新宗の創開—全仏教の再評価、専

修念仏—体験の宗教、人間の宗教—求道の方法輪換、平等主義—信者全体の司祭、別願他力—仏陀論の改造、凡入報土—聖者と凡夫との見直し、願往生心—宗教の「選択」、背師自立—人格の力、の八項目の特徴をあげていられる(岩波講座「法然」『世界思潮』一九二八年)。

矢吹先生はまた日本近代社会事業の開拓者でもあったが、近代社会事業の特徴を、開明文化の思想(人道主義)、科学に基づく社会観(連帯共同)、社会改良と政策化、労働問題と防貧事業、社会調査と落伍者、経済学と社会事業、権利として要求さるる社会事業、要するに社会事業を広い意味での応用社会学と見て近代社会事業の意義を種々に考察することが出来る、とやはり八項目で整理をしていられ

る『社会事業概説』一九二六年、拙編『渡辺海旭・矢吹慶輝・小沢一・高田慎吾集』社会福祉古典叢書6)。

私は社会事業の歴史研究からいえば、法然をルターのよ
うな近世→近代と、近代社会事業の直接系譜となる人物よ
り、法然と同じ中世の聖トマス『神学大全 Summa
Theologica』を、宗教研究者の目で比較して欲しかった。

「法然」にしろ、「社会事業概説」にしろ、そこには一八
七九年という廃仏毀釈から余りたっていない時期に生を受
け、その雰囲気の中で成長した矢吹先生の凄まじいばかり
の「近代化」や、仏教改革の情熱が感じられる。しかしこ
こでは矢吹社会事業には、若い時から、むしろ保守的な三
河律の蛭田本真尼の影響があり、特に三六年の最初の重患
以来それが深まった『病間雜記』、一九四〇年)ことだけを
いっておきたい。宗教社会福祉においては、一見保守的に
みえる純粹信仰が、逆に制度や政策の革新性を招来する内
面的原因になる場合があるのである。

ところで、日本の社会福祉は新しい国際環境の中に置か
れている。明年は国際社会福祉会議が開かれるし、また
英・米からポツポツ日本社会福祉研究のため、留学生もく

る。国際会議への用意からいえば、戦後にみられた英米や
北欧をモデルとした日本社会福祉の「近代化」や、高度成
長期にみられた、ライシャワー教授やドーア教授に指摘さ
れたような江戸時代の過大評価などによる、日本社会福祉
の「近代化」でなく、国際会議に当って日本社会福祉が用
意しなければならぬのは、社会福祉の先進国、中進国、

後発国を含めた、全世界的視野での「近代化」である。国
内的にいえば、明治以降の近代社会事業のみならず、一、〇
〇〇年に余る日本社会福祉の国民生活における経験と照し
合せた上での近代社会福祉の位置づけである。この際、国
内的な場面では、鎌倉仏教の福祉思想と、近代社会事業の前
段階である江戸時代の儒教福祉思想の二つが、注目される
であろう。後者は日本社会福祉の「近代化」との関係にお
いて、前者は社会福祉思想の世界的視野からである。このう
ち後者は中国から流入され、日本的矮少化もみたのに対し
(拙稿「近世儒教の福祉思想」拙編『日本社会福祉の特質』、川島
書店一九八六年)、中世鎌倉仏教の福祉思想は、日本仏教者の
手になり、そして世界的視点からの注目に耐えうるもので
ある。鎌倉仏教の福祉思想の中で、私見では法然浄土教の福

祉思想は、比較的欧米社会福祉研究者が近づき易いと思う。

留学生については、『佛教福祉』十一号に掲載された

コーディア・グリーン・ウッドさんの論文につき一言したい。コーディアが持ってきたテーマは「ケースワークと

禅」、ないし「社会福祉と禅」であった。私は禅に暗いの

で、一年間旧知古田紹欽教授の『正法眼蔵』の講義に出席させていただいた。コーディアはイギリス人らしく、接心

など禅の体験は積んだが、日本語や特に漢文は得意でなか

った。前掲論文には、道元福祉思想の基本である「発菩提心

『自未得度先度他』（十二巻正法眼蔵第四発菩提心）『道元』

下三七―一三八一頁、日本思想大系、岩波版）も、「菩提薩埵四

摂法」（『正法眼蔵第二十八』、本項は前掲岩波版『正法眼蔵』に

入っていない。大久保道舟編『道元禪師全集』上巻七六四―六八

頁）も取上げられていないし、彼女のいう「受容 accepta-

nce」にも多少疑問がある。むしろ二年間の留学では無理

な注文かも知れない。しかし道元に幾度となく繰り返され

る「発菩提心」における「自未得度先度他」は、世界社会

福祉思想の源流の一つに位置づけられるものであろう。それ

理解が余りに浅いのを恥じたが、それは日本社会福祉研究者全体の責任であることも痛感した。欧米社会福祉研究におけるキリスト教福祉思想研究は、こんなことはない。

2 鎌倉仏教における福祉と信仰

仏教福祉思想を表現する適格な用語が思いつかない。慈善は確かに仏教用語であるが、すでに手垢にまみれ、慈善事業↓社会事業↓社会福祉の公式も欧米の基準で、そのまま日本社会福祉の歴史に通用できるとも思われない。それは明治以前の儒教的福祉は、慈善でなく「仁政」で、プライベートより、パブリックな性格が濃厚な一事でもそのことが了解されよう。福祉という用語も多分に中国的であるが、R・ティトマスの政策・制度における「社会的公正」を別にして、その内面にある「人を人としてあらしめる」発想は、宗教的視点からみれば、宗教の考える福祉に近い。そこで私は取りあえずそのような意味で、この用語を使用することにした。

福祉をめぐる鎌倉仏教から二つの問題提起がされている。そのきっかけは日蓮の「聖愚問答鈔上」（『昭和定本日

蓮遺文』一卷三五三—四頁）である。その批判対象である忍性や、その律信仰と福祉思想の關係は別の機会として、鎌倉仏教の研究者から、仏教福祉（慈善救済、社会事業などの名称も含む）が批判ないし否定をうけたことに對し一言したい。日蓮の忍性批判も、その慈善救済批判よりも、他の「譏案」などの政治面に重点があつたことは、前記『日蓮遺文』にみえる数十回にわたる忍性の頃を整理すれば明らかである。

まずマルクス主義に近い立場から戸頃重基氏は『日蓮の思想と鎌倉仏教』（五二—二頁、一九六五年）で、

しかし日蓮を含めて、鎌倉新仏教は、慈善的な公共事業を全く行なわなかつたし、そういう事業を高く評價しようとしなかつた。けだし社会事業というものは、たんにこの時代だけに限らず、優者の階級が、劣者の階級に、無料で何かをすることによって、功績をあげられるような封建的に身分づけられた社会の遺風にすぎなかつたからである。

といわれる。前記の著書は二〇年前の出版であるし、社会事業云々は著者の「勇み足」の氣もする。私自身戸頃氏の著書から利益を受けているが、前記意見に對し、現在社会主義国でも社会保障を掲げない国はないし、社会福祉もそ

の国策に活かされている。また現在日本の社会福祉研究の現状をみても、多くのマルクス主義者が研究業績をあげていることをのべれば足りると思う。

これより遙かに困難なのは、松野純孝氏の「鎌倉仏教と慈善救済」『結城教授頌壽記念 佛教思想史論集』収、一九六四年）である。これに對しすでに池見澄隆氏の「鎌倉仏教における慈悲行と法然の立場—松野純孝氏稿を検討しつつ—」（佛教大学法然上人研究会『法然上人研究』収、一九七五年）がある。松野氏批判ではないが、三田全信氏「法然上人の社会事業的思想の一史考」『泰隆眞先生追悼論文集 佛教と社会福祉』収、一九七二年）もある。私は松野氏と親交があり、仏教福祉の立場から、遠慮なく意見を開陳してみたい。

堂塔や道をつくり、橋を渡るといふようなことは、念仏者にとつては難行で、貧道無縁の念仏者が、こうした難行のために勸進したりすると、けっきょく貪瞋煩惱を起し、世間の衣食財宝種々の所縁に執着するようになって、正念を乱すに至るから好ましくないといふのである……これは辨阿の記述であるが、恐らく師の源空の考え方によつたものと思われる。……そうした慈善救済は、功利的な滅罪生善的善根功德主義、換言すれば、賢善精進内懷虚仮の態度に、最も批判を集中し、拒否をつ

づけた源空や親鸞はもちろん、日蓮、道元、一遍の新仏教者が、そうした慈善救済にすんで熱意を示さなかったことは、きわめて理由のあることといわねばなるまい。

この文章の前後にみえる辨阿は、字で、辨長、聖光房（一六二—二三八）と号し、鎮西義、本願の「信」より、念仏の「行」を重視した『望月仏教大辞典』5、四五三八—九頁。

辨長の原文は「浄土宗要集」〔浄土宗全書〕一〇卷、一九一〇年の「第四、専雑二修得失事或云十三ノ得ハ五種ノ正行ニ通シ候ナンヤ師ノ云可爾也」（二四三、一四五頁）の左の文である。

彼堂塔造作往生行人有徳人ニコソアレ貧賤無福人由ニ人助成ニ其造営遂其間心不足事幾千萬乎或有ニ材木不足ニ或有ニ作料不足ニ或有ニ如レ是雜縁幾千萬乎之本体往生極楽正念皆失了其不足煩アル故是名ニ雜縁乱動失正念故

「雜縁乱動失正念故事」として

雜行者諸行如レ先是得レ意時堂塔造道造橋渡我心此功德彼功德思善修間貧道無縁沙門人勸件雜行遂間皆不足念是多満足正念少依レ行不足所縁更以無レ之雜縁不起念仏者雜念起云者衣食等縁也衣此食等縁者本自天性身貧道所レ起雜縁也非ニ念仏咎

と。

松野氏が引用された法然浄土教の福祉については後述する。ここでは同じく引用された道元・日蓮の福祉思想につ

き一言したい。道元の福祉思想の基本は先述の「自未得度先度他」と、「菩提薩埵四摂法」である。松野氏と私の共通の師故宮本正尊氏は、それを「先度他の初心、世のため人のための仏教」（『道元思想構造』樽林皓堂編『道元禅の思想的研究』一〇八頁、一九七三年）として、社会福祉と結びつけている。社会福祉の表現は、多少宮本氏の思いすごしとしても、道元のそれは福祉思想の一つの類型と思う。しかしそれよりも、道元はそれを「発菩提心」と捉えたのは、福祉実践の行為そのものの内に「仏道」があるとみたとはいえるであろう。道元思想における福祉主体の純粋性は他に比類なく、またその修道性がきびしい。

日蓮の主著の一つ『立正安国論』（前掲『遺文』一卷収）の冒頭は著名な「災害」（日蓮用語は「災難」ではじまる。文字通り社会福祉領域である「災難」対「安国」である。日蓮は「連帯」を呼びかけるためにしばしば「旃陀羅が家」と出自宣言をした。そこでは出自の信憑性より、その宣言を通じての連帯が重要である。その他「女人往生」も福祉思想として重要であるが、特に日蓮の書簡は国文学ばかりでなく、「飢渴」その他の生活記録事項が多くみえ、

生活をテーマとする社会福祉の生活記録としても重要である。しかし最も重要なのは、仏教で例外と云っている、「使命感」を持って捉えた地涌菩薩の流れを汲む者としての「自覚」である。それは仏教福祉に余り例がなく、福祉思想に重要な「使命観」の提起である。

松野氏が最もいいたことは『観無量寿經』（『浄土三部經』下、九三頁、中村元・早島鏡正・紀野一義 訳注、岩波文庫本、以下『浄土三部經』引用の場合は本文庫本による）の「舍利弗よ、少なる善根、福德の因縁をもって、かの国に生まるることを得べからず」ということで、法然、親鸞によって、さらに純化されている点だろう。それは後で詳しく触れる。結論的にいえば、私は法然浄土教の福祉思想は、念仏と福祉の両存でもなく、念仏によって福祉が否定されることでもなく、「念仏の中の福祉」ということであると考えている。それは念仏と倫理の関係もそうである（高橋弘次『法然浄土教の倫理性』峰島旭雄編『浄土教とキリスト教』二七五頁、一九七七年）。かくいえば松野氏と私との間の距離は、基本的なものでなく、松野氏の主著『親鸞』（一九五九年）から、親鸞福祉思想の多くを学んでいる。

3 浄土教福祉思想と現代

浄土教福祉思想と現代の関係を考える時、次の動きが頭にかぶ。第一は椎尾弁匠氏の共生会である。一九二二年六月第一回結集の主張は次の五条である（藤吉慈海『浄土教思想の研究』五二四頁より引用、一九八三年）。

- 一、同信協力を通じて成就衆生の大道を辿らんとするもの、国境も民族も簡ぶ所ではない。
- 二、同事の聖訓を奉じて分担・協調の二辺を完了せんとするもの、貧富も男女も隔つる処ではない。
- 三、共存の実義を体して共生浄土の成就を念ずるもの、利鈍も強弱も相携ふる考である。
- 四、無量の光寿に摂せられ、智行足の精進を心とするもの、智愚も能も帰一する積りである。
- 五、如来の靈徳に化せられて偏狭愚痴怠慢卑弊の打破せらるることを希念して已まず。

大正デモクラシーのさ中に宣言されたこの五条は、現在の福祉社会における宗教思想を先取りしている感がある。事実椎尾氏は名古屋で、大規模な社会事業施設を主宰したし、韓国釜山における共生園をはじめ、各地に共生を名乗った浄土宗の社会事業施設は、三、四にとどまらない。そ

れどころか現在仏教と何の関係もないボランティア活動で、共生の名称を付している団体もある。私もこの名称に多分の魅力を感じている。それにもかかわらず「万邦無比なる国体の尊嚴は、諸仏の中に選択された弥陀仏國を独尊とすると同様である」（田村田澄『日本仏教思想史研究—浄土教篇—』五頁より引用、一九五九年）という、日本のファシズムの中での主張は何故であろうか。戦時中宗教大学を選択した私は、椎尾氏の主張に違和感を覚えた体験を持っている。椎尾研究者でない私は、この変化ないし変質に確たる説明はできないが、「厭離穢土、欣求浄土」、特に「厭離穢土」という、浄土教にとって欠くべからざる論理であり、かつ思想が、共生の中でどのような説明がされているのだろうか、との疑問がある。

椎尾氏と同じく、浄土教の非神話化的視点から出発し、椎尾氏と逆の地点で近代信仰を樹立した清沢満之や、『精神界』の人びとに福祉が、いかに掬いとられているか。満之は「不動の心」で「世間が慈善を称すれば、忽ち仏教は慈善主義なり」（『清沢満之全集』六卷二五〇頁）というのは、「附和雷同的迷乱」と非難した。そして「臘扇日乗」で

「パンの為、職業の為、人道の為、国家の為、富国強兵の為に、功名栄達の為に宗教あるにはあらざる也」（『精神界』四卷一号）と、簡單明瞭に社会否定をしている。それならば満之に福祉思想はないのか。そんなことがないことは、かつて「満之と生活問題」（拙著『清沢満之』第三一五、人物叢書、一九六一年）で論じたことがある。要は「如来の福祉」ということであろう。しかし満之やその継受者の福祉思想が、インテリや一教団に閉じ込められたことに問題がある。それは満之に、現世の生活が持つ「五濁」を踏まえ、「一切の世間のために、この難信の法を説けり」（『観無量寿經』浄土三部經、下九七—八頁）という体験や、思想が余り見えないところにも理由があると思う。

最後に浄土教の「近代化」とも「現代化」とも関係はないが、明治前半における福田行誠や、深見志運—杉山大運—嶋田本真尼の、一見保守的にみえる浄土教の福祉思想（拙著『日本近代仏教社会史研究』一九六四年）が、何故日本近代社会事業の開拓者渡辺海旭氏や、矢吹慶輝先生の社会事業の内面を支える福祉思想となったのか。それを詰めてみる必要がある。

今まで用心深く、私は「宗教福祉」「仏教福祉」といつて、「宗教社会福祉」「仏教社会福祉」という用語を使用しなかった。私は原則として、宗教福祉の役割は、社会福祉の社会科学や、その社会科学に支えられた政策、制度の内面的思想的存在で、政策、制度などの内面的空洞化を防ぎ、かつ両者が緊張関係にあるものと考えている（拙稿「福祉と信仰」『日本女子大学社会福祉学科紀要』一九八四年）。私

事ではあるが、私の社会福祉の社会科学的研究には、マルクス主義の影響も多くあったが、四〇年に余る社会事業教育では、マックス・ウェーバーの「持続」や「緊張」から多く学び、それが社会福祉研究を進める際にも、はね返って、論理や思想の「持続」などの内面の支えになっている（拙稿「孝橋正一先生との四〇年」『森のミネルヴァ』孝橋正一先生頌寿記念誌）。

私が宗教福祉と社会科学に支えられた社会福祉との緊張関係という時、何よりも政策、制度に対して、内面からの批判を宗教福祉に期待したいからである。浄土教福祉についていえば、それを考える際、藤吉慈海氏のいう「禅浄双修」（『浄土教思想の研究』七一九頁、一九八三年）が重要なよ

うに思う。教団人にはむろん別の意見があるうが、宗教福祉思想を「現代」の場で究明する時、浄・禅にさほどの距離が感ぜられない。「禅と念仏の間」は、まさに現代社会福祉の内面性にとって重要なテーマと思われる。

浄土教福祉と現代との関係を考える際、キリスト教福祉思想も外せない。それは共に宗教思想であるという安易な考えからではなく、相互批判の上でのパートナーシップということである。キリスト教の「アガベ」と仏教の「慈悲」は基本的に相異なる。それは法然とほぼ同時代の聖トマス（一二二五—一二七四）のアガベ（それを最も福祉に近づけて説明してくれたのは、上田辰之助『聖トマス経済学』一九三三年、『トマス・アクィナス』一九三四年、戦後では稲垣良典『トマス・アクィナスの共通善思想』一九六一年等であろう）と、法然（一二三三—一二二二）の慈悲と比較してみても明瞭である。アガベは「神愛」で、人間的愛のエロスと断絶しているが、「慈悲」はもともと「究極の愛の姿」ではあるが、「自己愛」と全く切れているわけではない（中村元『愛』の理想と現実）『愛』七頁、仏教思想Ⅰ、一九七五年）。如來の広大無辺な愛である「慈悲」に及ぶべくもないが、人間にも「悲

心」はある。いわば非連続の連続であろう。それはまた浄土「往生」は、終末というより「未来であってしかも現在である」(峰島旭雄「現在の終末論と決定往生」『浄土教とキリスト教』収、一五六頁、一九七七年)ことと連動している。

この相違を見究めた上で、仏教福祉はキリスト教福祉から「レジスタンス」を、キリスト教福祉は仏教福祉から「トランス」を学ぶ必要がある。それは社会的存在としての社会福祉に、社会改革の情熱と、ケースワークその他の人間関係技法の「受け入れ」に、その土壌を与えるからである。批判が著しく衰弱し、政策提言のみ先走る現代の社会福祉にとって、宗教福祉からの批判が重要と思われる。

二、法然浄土教の福祉思想

1 濁世、末法思想と、法然浄土教の社会層

濁世、末法思想と法然浄土教 建暦二(一二二二)年、鴨長明は『方丈記』(岩波文庫版、五一―一二頁)で、

京のならひ、なにわぎにつけても、みなもとはるなかをこそ

たのめるに、たえてのぼるものなければ、さのみやはみさをもつくりあへん。ねむじわびつゝさまゝの財物かたはしよりするが如くすれども、更にめみたつる人なし。たまゝかふる者は金をかるくし、粟をおもくす。乞食路のほとりにおほく、うれへかなしむこゑ耳にみたり。まへのとしかくの如くからうじてくれぬ。あくるとしはたちなほるべきかとおもふほとに、あまりさへ、えきれいうちそひて、まさゝまにおとかななし。世人みな病死にければ、日をへてゝ、きわまりゆくさま、少水の魚のたとへにかなへり。はてにはかさうちき、足ひきつゝみ、よろしきすがたしたる物、ひたすらに、家ごとくにひありく。かくわびしれたるものどもの、ありくかとみれば、すなはちたふれふしぬ。築地のつら、道のほとりにうゑしぬる物のたぐひ、かずも不知。とりするわざもしらねば、くさきか世界にみち満て、かはりゆくかたちありさま、目もあてられぬことおほかり。

と、生活苦悩と災害を現実感溢る目で捉えながら、古代社会の崩壊を精密に描写している。建暦二年は法然八〇歳で入寂した年。長明は翌建保元(一二二三)年死んだ。いわば同時代人である。三田全信氏はこの「濁世の世相」を年表的整理していられる(「立教開宗と持戒問題」佛教大学法然上人研究会『法然上人研究』一九七五年)。

この「末法さながらの修羅場」(井上光貞『新訂日本浄土教

成立史の研究』三一四―七頁、一九八四年）の体験が、法然新宗開創の動力となったとする研究者が多い。田村芳朗氏が、この未曾有の末世的社會現象が「強烈な現実否定と彼岸希求を、心にいだ」かせたとし、『鎌倉新仏教思想の研究』（二七七頁、一九六五年）。田村田澄氏は、法然の支持者に、これらの争乱・災害・疫病が、「末法末世」が外ならぬ自分自身にあることを確認させる契機になったとされる。藤原幸章氏のいう「仏の本願を乱世と危機の只中に生きる自己自身に即せしめ」（『中国浄土教の日本の受容』藤島博士還暦記念『日本浄土教史の研究』二三三頁、一九六九年）ということである。

法然は『大集月蔵經』を引用しながら、

当今は末法、現にこれ五濁惡世なり。ただ浄土の一門のみありて通入すべき路なり。

と『選択本願念仏集』『法然・一遍』八八頁、日本思想大系。以下日本思想大系使用の場合『大系』、『昭和重修法然上人全集』は『全集』。『大系』所収は『全集』所収に優先、のべている。法然の思想形成の起点に、この「濁世」の貧窮、困乏、破戒等末法の衆生でも、必ず往生できるという確信にあったと

される。社会福祉にとって、このような現実こそ思想的前提であることはいうまでもない。

しかしまた思想の主体性からいえば、「末法」思想を外しては法然浄土教の説明がつかない。法然は「選択集」はいうまでもなく、「浄土宗畧要文」（『全集』三九九頁）に「末法万年後、餘行悉滅時、釈迦如来特以慈悲留念仏往生之文」としているが、特に「往生大要鈔」（『全集』五〇頁）で、念仏を浄土に通入すべき路としながら、「広・遠」に別ち、「遠」として

とをく通ずといは、末法万年のち法滅百歳まで、この教とゞまりて、その時にきゝて一念する、みな往生すといへり。いはんや末法のなかをや、いかにいはんや正法像法をやと心えつれば、往生の時もるゝ世なし。かるがゆへにとおく通ずといふなり。

と説明している。この「末法」は思想としてはかりでなく、政治的社会的意識として受けとめねばならないのは、「古代社会の没落意識、あるいは崩壊感覚とでもいうべきものと重なり合う面」（高木豊『鎌倉仏教史研究』二三四頁、一九八二年）があるからである。道元を除いて、鎌倉仏教開拓者の福祉思想を探ろうとすれば、そのエトスとして必

ず「末法」思想がある。古代律令体制崩壊期の犠牲者法然（押領使の息子）によって、古代体制崩壊の諸矛盾が集中する庶民、そして「末法」到来下の庶民の魂の救済がはじまったのである。

法然浄土教の社会層 井上光貞氏は法然の「貧窮困乏之類」以下の悪人も、念仏往生できるとする選択本願念仏儀が、聖や沙弥の行業や思想に確信を与えた（『新訂日本浄土教成立史の研究』三二四―三七頁）とされる。家永三郎氏は更に、救済と悪との積極的な結合を認めた点で、法然の精神は悪人正機説の「一步手前」（『親鸞の宗教の成立に関する思想的考察』『中世仏教思想史研究』一三頁、一九五五年増補版）まで来ているといわれる。法然浄土教を支えた社会層は、何であつたのだろうか。

大橋俊雄氏は、念仏発展は「総じて当時の一般下層民が主で」（『法然における専修念仏の形成』『法然・一遍』四三頁『大系』と、法然の念仏の易行性と、社会の関係をのべられている。田村田澄氏は、さらに詳しく、庶民（都市の下層民）、被支配者、被抑圧者階級である一般庶民を直接救済対象としたのは、法然に始まるとされる（『専修念仏の受

容過程』『日本仏教思想史研究……浄土篇』四四―六頁）。川崎庸之氏は「弓矢の家業」で罪業を職とする武士層の苦悩と、法然浄土教の関係を、甘糟忠綱の話しを例として説明している（『鎌倉仏教』岩波講座『日本歴史』中世一、二八〇―一頁）。

法然浄土教の社会層は、九条兼実等特例を除いて、一般庶民層や武士層であろう。それは『全集』の「法語類篇」の教化対象、「消息篇」「対話篇」「伝語篇」「伝法然書篇」を整理してもいえる。これら支持社会層は、古代体制崩壊という社会的矛盾の頂点にある社会層で、その社会層はまた明日の食糧、生命の保証もできない争乱、災害、疫病の中におかれている。さらに罪業に悩みながら中世封建社会を形成しはじめる武士層がいる。信仰という個人的救済が主題でありながら、その支持層はきわめて社会性を帯びているのである。この両面の理解なしに法然の福祉思想を探ることはできない。ただ「厭離穢土、欣求浄土」の途をとるか、日蓮のように「立正安国」というような現世内信仰の途をとるかで、両者の方向が異ってくる。それはまた両者の福祉思想を別つことにもなった。

2 法然浄土教の福祉思想

法然浄土教の福祉思想 ここでの福祉思想は「社会」福祉思想だけでない。無理に社会福祉と、社会と信仰の接合を試みれば、「弥陀如来、余行をもって往生の本願としたまはず。ただ念仏をもって往生の本願としたまへるの文」

（『選択本願念仏集』『法然・一遍』一〇二—一〇九頁『大系』）にも背くことになる。あくまで法然浄土教信仰に即しての福祉思想の意味である。

前節で古代末期から中世初期の過渡期を、法然の「穢土」と重ね合せて考えた。しかし厚薄はあっても、信仰は個の問題を離れては成立しない。法然に合せれば「十惡五逆の凡夫」「罪惡生死の凡夫」「造罪の凡夫」「罪障深重の凡夫」である。『大無量寿經』の「五惡段」（『浄土三部經』上二八七—二九八頁）は、詳さに人間の惡を画いている。西川知雄氏は「法然の論理は人間的論理であり、親鸞のそれは信仰の体験の論理」（『法然浄土教の哲学的解明』九頁、一九七三年）とし、「苦」より「罪」に、それが切実に現われているとされる（二八頁）。「罪人ナホムマル、イハ

ムヤ善人オヤ」（『黒田の聖人へのつかはず御文（小消息）』『全集』五〇〇頁）にも、「深刻さに於て徹底したものでないけれども」とのべているが（前記西川著一九九頁）、親鸞の純粹性に対して、法然のそれは、より具体的人間的であるといえよう。そしてそれは、法然のような先覚者の常例であろう。

法然浄土教はいうまでもなく、『大無量寿經』の「四十八願」（『浄土三部經』上二一三—二四三頁）中にみえる「第十八願」即ち

たとい、われ仏となるをえんとき、十方の衆生、至心に信樂して、わが国に生れんと欲して、乃至十念せん。もし、生れずんば、正覺を取らじ。ただ、五逆（の罪を犯すもの）と正法を誹謗するものを除かん。

である。そして四十八願中、念仏往生の願を「本願の中の主」（『無量寿經釈』『法然・一遍』八二—三頁『大系』）として選択したのである。何故難行を捨てて「専修念仏」を選択したかについては、その著述の各処にみえる。「小善根福德の因縁をもって、かの国に生ずることを得べからず」で、難行では浄土に生じ難いのである（『選択本願念仏集』『法然・一遍』一五一頁、『大系』）。

福祉思想の点からみて注目されるのは、念仏の「易行性」で、左に「選択本願念仏集」（前掲書一〇六頁）の著名な一文を掲げておきたい。

故に知んぬ。念仏は易きが故に一切に通ず。諸行は難きが故に諸機に通ぜず。しかれば則ち一切衆生をして平等に往生せしめむがために、難を捨て易を取りて、本願としたまふか。もしそれ造像起塔をもつて本願とせば、貧窮困乏の類は定んで往生の望を絶たむ。しかも富貴の者は少なく、貧賤の者は甚だ多し。もし智慧高才をもつて本願とせば、愚鈍下智の者は定んで往生の望を絶たむ。しかも智慧の者は少なく、愚痴の者は甚だ多し。もし多聞多見をもつて本願とせば、少聞少見の輩は定んで往生の望を絶たむ。しかも多聞の者は少なく、少聞の者は甚だ多し。もし持戒持律をもつて本願とせば、破戒無戒の人は定んで往生の望を絶たむ。しかも持戒の者は少なく、破戒の者は甚だ多し。自余の諸行、これに准じてまさに知るべし。

まさに知るべし。上の諸行等をもつて本願とせば、往生を得る者は少なく、往生せざる者は多からむ。しかれば則ち、弥陀如来、法蔵比丘の昔、平等の慈悲に催されて、普く一切を摂せむがために、造像起塔等の諸行をもつて、往生の本願としたまはず。ただ称名念仏の一行をもつて、その本願としたまへるなり。

本文の内容は難解なものでないが、法然にとつては重要な一文であり、また得意の表現であつたのであろう。類似

の文章が「選択本願念仏集」の他の箇所（『法然・一遍』一〇四頁）、『無量寿経釈』（『法然・一遍』四八—九頁、以上『大系』）、『法然上人御説法事』（二〇—二三頁）、『逆修説法』（二五—三頁）、『逆修説法』（三九五頁、前掲文と異なる）、『選択本願念仏集（広本）』（三六九頁、以上『全集』）にもしばしばみえている。この一文は誠に人間くさく、福祉対象にじかに呼びかけている趣きさえある。

念仏往生の誓願は平等の慈悲に住しておこし給いたる事にて候へば、人をきらふ事はまたく候はぬ也。

ということであろう（『津戸三郎へつかわす御返事』『法然・一遍』二〇七—八頁、『大系』）。

花田順信氏は「法然上人の菩提心と慈悲観」（佛教大学法然上人研究会『法然上人研究』収）で、法然は慈悲を「法体論的側面」と「実践論的側面」から説明し、仏の本願他力の真実相とともに、現実社会に生活する老幼男女、貧富貴賤等一切の人間を摂取救済することが、仏の大慈悲の当体であるとしたとされている。また藤吉慈海氏が「還相廻向論」（『浄土教思想の研究』一五一、一六—一三頁等）に注目されたことは、福祉思想にとつても重要であらう。

さらに仏教福祉思想にとって「俱に往生」することも注目点の一つである。専修念仏を宗とする法然の支持集団は、「一人して申されずば、同朋とともに申すべし」で〔禪勝房伝説の詞〕『全集』四六三頁）、同朋、共行の人達の組織であった。「太胡の太郎実秀へつかはす御返事」〔全集』五二六頁）に

タタ御身ヒトツニ、マツヨクヨク往生ヲモネカヒ、念仏オモハケマセタマヒテ、クライタカク往生シテ、イソキカヘリキタリテ、人オモミチヒカムトオホシメスヘク候。

と、彼土から此土である穢土に「イソキカヘリキタリテ」といっている。また「正如房へつかはす御文」〔全集』五四一頁）に、

タタカマヘテオナシ仏ノクニニマイリアヒテ、ハチスノウエニテコノヨノイフセサオモハルケ、トモニ過去ノ因縁オモカタリ、タカヒニ未来ノ化道オモタスケムコトコソ、

と「オナシ仏ノクニニマイリアヒテ」「未来ノ化道ヲモタスケムコト」とのべている。さらに「津戸三郎へつかはす御返事」〔全集』六〇七頁）にも、

是ほどに思召事は、此世一の事にはあらず。先の世のふかき契とあはれに覚へ候。

と「先の世のふかき契」とみえている。「還相廻向」「俱会一処」は、同一の信仰共同体的場所であり、そこでの平等の慈悲からの「還相」である。確かに念仏往生は個人の信仰であるが、その信仰は共同性を持ち、そして慈悲は往相と還相の両面を備えている。穢土からの共同念仏往生、そして再び穢土の「還相」的救済は、浄土教的福祉思想と、西欧的宗教福祉思想を大きく別つ点である。

法然浄土教の生活観 社会福祉は生活を主題としている。法然もまたしばしば生活に言及している。「禪勝房伝説の詞」〔全集』四六三頁）で

ひじりで申されずば、めをもうけて申すべし。妻をもうけて申されずば、ひじりにて申すべし。住所にて申されずば、流行して申すべし。流行して申されずば、家にゐて申すべし。自力の衣食にて申されずば、他人にたすけられて申すべし。他人にたすけられて申されずば、自力の衣食にて申すべし。一人して申されずば、同朋とともに申すべし。共行して申されずば、一人籠居して申すべし。衣食住の三は念仏の助業也。

と、のべられている。生活が「念仏の助業」なのである。したがって、「小善根福德因縁」などの慈善なども、捨てられているのでなく、念仏の「助業」に位置づけられている。

ると、みるのが妥当であろう。

『百四十五箇条問答』（『全集』収）は、日常生活の具体的事項が問答され、婦人に関する事項、殺生に関する事項、人身売買に関する事項がみえてゐる。特に「消息」には、必死で生きようとしている、生活人の日常生活に向き合う法然の姿があり、通りいっぺんの上からの、「教化」などとみられないであろう。

特に注目したいのは「法然聖人御説法事」（『全集』一九五―一六頁）における『無量寿経』の「壽命最勝」にふれた部分である。

諸仏ノ功德ニモ壽命ヲモテ第一ノ功德トシ、衆生ノタカラニモ、命ヲモテ第一ノタカラトストイフコトヲ、ソノ命ナカキ果報ヲウルコトハ、衆生ニ飲食ヲアタヘ、マタモノノ命ヲコロササルヲ業因トナルナリ。……不殺生戒ヲタモツモマタ衆生ノ命ヲタスクルナリ。カルカユヘニ飲食ヲモテ衆生ニ施与シ、慈悲ニ住シテ不殺生戒ヲタモテハ、カナラス長命ノ果報ヲエタリ。

と説き、阿弥陀仏の功德に光明無量・壽命無量の二義が含まれるが、『無量寿経』と名付けたのは「壽命最勝」の故としている。『浄土三部経』は『観無量寿経』も含めて、

「壽命無量」という、生活に密着した名称が、經典の題目になっているのも注目点であろう。前掲の引用文に類似した文言は「逆修説法」（『全集』二四九―一五〇頁）にもみえてゐる。

福祉に直接関係するものとして「金剛宝戒訓授章」（『全集』一〇三〇頁）の

私云……況敬老人、愛小兒、和音直レ詞、資人愁。
向三親一致礼、对小兒含笑、以華香養六識、皆是布施也矣。

を挙げることができ、そこには「四摂法」の「愛語」に似た部分がある。

法然浄土教には念仏往生は基本であるが、戒律観が否定されているわけでない（石田瑞鷹「法然の戒律観」『法然』一一二―一三頁、日本名僧論集6）。その戒律に福祉と関係しているものもある。門人に対する「七箇条制誡」（『法然・一遍』二二三頁、『大系』に

一 念仏門において、戒行なしと号して、専ら姪・酒・食肉を勧め、たまたま律儀を守る者を雜行人と名づけて、弥陀の本願を憑む者、造悪を恐ることなかれと説くを停止すべき事

等である。また念仏の現世利益につき、直接的ではない

が、「浄土宗略抄」『全集』六〇四―五頁）にも

念仏を信じて往生をねかふ人……このよにかほとならぬいのちをのへ、やまひをたすくるちからましまささんやと申す事也。

とみえている。むろん「念仏を信じて」という前提があるが、重病になる人も軽くてすむことができるというわけである。

法然には親鸞の純粹信仰に対し、多分に生活くさい部分がある。法然は念仏聖の一人であり、聖としての生活を送った。専修念仏教団も聖を中心とした同法・同行集団で、旧仏教の伽藍仏教に対し、対象を民衆に置いている。その民衆の生活には濁世の矛盾が直接にあらわれ、念仏により懸命に生きようとしていた。この中に法然が立っているわけである。井上光貞氏が、行基の布教と法然浄土教の対照は「きわめて妙」『新訂日本浄土教成立史の研究』三三〇頁とされるゆえんであろう。

3 女人往生思想、「室の津の遊女」

女人往生思想 法然のまわりに、男性にも勝るほど女性

が多かったので、女人往生に触れた文章が驚くほど多い。

かつて笠原一男氏は「鎌倉仏教と女人往生思想―法然の場合―」『法然上人と浄土宗』、日本仏教宗史論集5、一九八五年で、六例をあげ解説を施された。いま『大系』並びに『全集』から整理すれば「無量寿経釈」（五三―五頁）、「太湖の太郎実秀の妻室のもとへつかはす御返事」（一七四―九頁、以上『大系』）、「三部経釈」（二六〇―一頁）、「法然聖人御説法事」（二二―一頁）、「女人往生について仰せられける御詞」（四八九頁）、「十二問答（禪勝房との問答）」（六三九頁）、「百四十五箇条問答」（六四九、六五八頁等）、「念仏往生要義抄」（六八二―八頁）、「女人往生の旨を尼女房に示されける御詞」（七〇四―八頁）、「室の津の遊女に示されける御詞」（七一―八頁）、「或時尼女房に示しける御詞」（七三六頁）、「南都大仏供養物語」（八九〇頁）、「女人往生集」（九二〇―六頁）、「弥陀本願義疏」（九二四頁）、「浄土要義」（一二三―四頁）、「配流の途次、神崎の傾城に示す御詞」（一二六三―六頁、以上『全集』等）一六例にも達する。このほか「一枚起請文」「消息」などの片々、あるいは他にも求められるかも知れない。これら諸例には、叙述の厚薄、

対象の区別、ケースにより表現が異なるが、趣旨は変っていない。

この中から比較的読み易く、また法然女人往生思想の概観もできる、「浄土要義」の文章を、例として抜粋してみよう。内容は説明を要しない明瞭なものである。

ことに女人の身は男子よりも罪深き御事にて候。されば涅槃經にいはく、三千大千世界にあらゆる男子のよろゝの煩惱をあつめて、女人一人にあり、と説かせたまひて候。これによりて女人ひとりうまれば、三世の諸仏あつまりて、地獄の使ぞとかなしませたまひ候。その故は、身のうちには五障のさはりあり、ほかには三従のわずらい候。その五障を、釈尊法華經の五の巻に、一つには梵天王とならず、二には帝釈天とならず、三つには魔王とならず、四には転輪聖王とならず、五には仏身とならずと説きたまひ候。又三従とは、いとけなきときは親に従ひ、さかんるときは夫に従ひ、老いては子に従ひ候。これのみつしたがふとかきて三従とよみ申候。五障三従の女人とはこのことなりて候。さればわが朝日本は国も少なき靈仏靈社の御前をば女人結界ときらはれ、ころざしはありといへども、あゆみをはこばざるちまたあり。まづ伝教大師御建立の比叡山、弘法大師御建立の高野山、聖武天皇の御願所奈良の東大寺、根来、紛河、園城寺、彦の嶽、阿蘇のお山、富士の嶽、加賀の白山、ぎばうさん、かやうに日本小国にさへ四十八か所、名のあるところはきはれたり。そのほか唐土天竺にはかずし

らず、いはむや無漏法性の浄土へは、かつてのぞみをたへたるなり。かるがゆへに、観無量壽經をば、韋提希夫人と申す女人のためにとかせたまふ。韋提希夫人わが子にたまします阿闍世太子、あくのころにより、このしやばのありさまをうき事といとひ、しやかほとけに申させたまふは、この娑婆世界はあさましきところなれば、かかる憂き苦惱のなきところをおしへたまへとなげき申させたまへば、かたじけなくも釈尊、十方浄土のありさまを、目のまへにあらはしてみせしめたまひ候つるに、九方の浄土はとぼそをどちて、女人悪人まいりがたし。西方浄土ばかり、女人も悪人もきらはらずくまいるすがたを見せたまひ候へば、韋提希夫人ことくく拝見ありて、ほとけへ申させたまふやうは、十方浄土はいづれも莊嚴かずなれども、わがごとくの女人さらにまいりがたしいがたし。西方浄土へころざし候と申たまへば、即便微笑とて、しやかほとけあみをふくみたまひ、ころよく此の土をねがふとて、かの極樂世界を願するやうを、十三やうに御しめし候なかに、第七ばんめの阿弥陀如来の坐したまへる華座観というところにて、ほとけ韋提希に告げてのたまはく、なんじおよび、未來生の衆生の苦を除く法をとかんとしたまへば、その御ことばのうちより、すなはち弥陀の三尊あらはれたまふを、夫人おがみたまつる。あまりのたつとさに、五体を地になげ、感涙きもをけす。やあつて夫人ころにおもふやう、さてはわがごとくの女人ほとけとなるすがたは、阿弥陀如来の正覺ならせたまいたるすがたぞとしるころにて大悟の無生とて、いみじきさとり

をひらき、そのほか五百人の供奉の女房たちも、無上正真道のところをおこして、菩薩の位にいたる。これ女人成仏の証拠に候。これはなにゆへぞと申に、阿弥陀如来四十八願のそのなかに、三十五ばんめの御願に、女人成仏の願を別してたてたまひ候。その経文にはく、もしわれほとけとならば、十方無量のあらゆる女人、わが名を聞いて、これを信じながひて、女人の身を厭ひ、名号をとなへて、いのちおはらんとときに、女人の身をしてんじて男となさずば、われ正覚をとらじと誓ひたまふ。

これも成就せさせたまひ候ゆへにこそ、韋提希夫人、このさとりをえたまひ候。これは韋提希一人の事にあらず、十方無量にあらゆる女人と候へば、此願にもるる女人あるまじく候。さてこそ女人成仏といふ事、このほうにより、このほとけの御力にあらずんば、いがあるべしや。いささか御うたがひなく、深く弥陀を御たのみ候ひまなく名号を御となへ参らせ候。

法然の女人往生も、『大無量寿経』に影響を受けていると思われるので付言したい。第十八願は王本願で、他の願がそれに収まっているわけであるが、それにもかかわらず四十八願中には特に第三十五願をたて『浄土三部経』上一三九頁、

たとい、われ仏となるをえんとき、十方の無量・不可思議の諸仏世界に、それ、女人ありて、わか名字を聞きて、歡喜信樂し、菩提心を発し、女身を厭惡せん。(その人)寿終りての

ち、また女像とならば、正覚を取らじ。

とある。極楽浄土では何故男性ばかりで、女性は「變成男子」「転女男性」なのかについては、早島鏡正氏は「こういう思想の起源はよく解らない」(『浄土三部経』下一九七頁、「極楽浄土の光景」という。思想的淵源はとにかく、仏教教団の「律」が、女性に対し信仰上のテンションを持ったという理由があるとしても、「五障三従の女人」という、女性に対する偏見があったことは否定できない。

法然にもこの「變成男子」がうけつがれ、その条件は、念仏往生による「臨終来迎」である。しかし古代社会における女性蔑視、古代仏教における女性偏見に対し、女人往生を説いた意味は大きい。それは単なる教典の引用でなく、時代の変わり目における法然の主體的「選択」であり、歴史的意味を持っている。

「宝の津の遊女に示されける御詞」 本文は『全集』の「対話篇」に入っている。本報告は法然浄土教の福祉思想をたずねることにあり、その歴史的眞疑を確かめることにない。したがって、本文は「傳」であっても差支えない。

平安末期の戦乱による敗者の子女、度重なる飢饉により遊

女群が各地に輩出し（谷山恵林『日本社会事業史』二四四—五頁、一九五〇年）、播磨の室津、摂津の神崎などはその代表的な場所の一つであった。ここにみられる広汎な遊女群や、それに伴う人身売買は社会の変革過程の矛盾や、打続く災害が生みだしたもので、まさにほかに渡世の途のない、貧困の結果である。

法然が配流に当って、またその途次などに、「御流罪の時信空に示されける御詞」「御流罪の時門弟に示されける御詞」（『全集』四七六、四七八頁）、あるいは「讃岐在国の間、門弟に示されける御詞」（『全集』七一九頁）で、「辺土の化縁」「辺鄙の群衆を化せん」「辺鄙の田夫野人の化導」という言葉があるのはよく知られている。しかしそれは田夫野人の教化という京都中心主義の教化ではないであろう。そこには人間の業の姿が露骨にあらわれていると考えたからであろう。法然はひろく遊女が広く存在し、それが時代の変わり目や、災害の結果であることは、よく承知していたに相違ない。そして現代と異り、平民と遊女の差も、そんなに大きなものではなかったであろう。しかし宗教人法然にとって、物質的救済や田夫野人の教化というよ

り、業縁が鋭く表れ、むしろその悲惨の極みは、死—念仏往生こそが、現実の解放と考える中世、特にそれが遊女にあらわれていたとみたからであろう。したがって、ここでは「転落」—「教化」の図式ではあるまい。

法然は「一枚起請文」（『大系』一六四頁）をはじめ、しばしば「還愚」にふれている。特に「一文不通」の陰陽師阿波介の念仏も、法然の念仏も同じとする例が得意であった（阿波介の念珠について示されける御詞）七七六頁、「聖光上人伝説の詞」四五八頁、「聖光房に示されける御詞」七四四—五頁、以上『全集』。それは「われらはこれ烏帽子もきざるをとこ也」（前掲「聖光上人伝説の詞」）の面目である。

さらに著名な「耳四郎を教化したる御詞」（『全集』七七六—七頁）に、

十方衆生のうちには、有智無智、有罪無罪、凡夫聖人、持戒破戒、若男若女、老少善悪の人、乃至三宝滅尽の時の機までみなこもれり。

とし、有罪も「撰取して不捨」とされる。「念仏のちからにあらずば善人なをむまればたし、いわんや悪人をや。」（『念仏往生要義抄』『全集』六八八頁）ということであろう。

法然はむろん「不殺生戒」や「不邪淫戒」によく通じていた。「不殺生戒」と関連して「高砂浦老漁人の現証をきゝて仰られける御詞」（四八〇頁）、「魚食と往生について示されける御詞」（四八八頁以上『全集』、殊に後者で

魚くふもの往生せんには、鵜ぞせんずる。魚くはぬものせんには猿ぞせんずる。

の著名な言葉がある。念仏するものが往生するので、魚食の有無でない。それは「慈善」や「教化」の世界でなく、「念仏に包まれた福祉」とでもいうべきものであろう。

説明に入る前に「室の津の遊女に示されける御詞」を掲げよう。

述所、誠に罪障かららず。酬報又はかりがたし。過去の宿業によって、今生の悪身を得たり。現在の悪因にこたへて、当来の悪果を感じん事疑なし。若此わざの外に渡世の計略あらば、速に此悪縁を離べし。たとひよの計略なしといふ共、身命を顧みざる志あらば、又此業を捨てし。若又餘の計略もなし、身命を捨る志もなくば、たゞその身ながら専念仏すべき也。弥陀如来汝がごときの罪人の為に、弘誓をたて給へる其中に、女人往生の願あり。然則女人はこれ本願の正機也。念仏は是往生の正業也。ふかく信心を発すべし、敢て卑下する事なかれ、罪の軽重をいはず、本願を仰て念仏すれば、いかなる柴の罪、苦

の蓮なれ共、所をきらず臨終の夕には、弥陀如来無量の聖衆と共に来りて引摂し給が故に、往生疑ひなきよし仰られければ
(下略)

この一文からうかがえるのは、法然にとっては旧体制による思想弾圧という社会的事件、そして老齡の中での配流という実存がある。遊女についていえば、貧困—遊女という変革期の社会的矛盾、そして「過去の宿業」による遊女生活という実存がある。その両者の邂逅である。共に宿業に悩み、念仏往生を願うことは変りない。それは「転落」とみて「教化」にしたり、貧困に対する物質的「慈善」としては、本文の意味は解けないであろう。また旧仏教などにみえる「不邪淫戒」を振りかざした「業を捨てし」でないことも断るまでもない。

「若又余の計略もなし、身命を捨る志もなくば、たゞその身ながら専念仏すべき也」で、そして「敢て卑下する事なかれ」と続く。むろんこの前に、遊女に可能ならば「此悪縁を離べし」「身命を顧みざる志あらば、又此業を捨てし」という、常識人法然の前提があることは見逃してはならない。しかしこの文章には、遊女に対する差別感がみえ

ないし、「転落」的視点もうかがえない。ここでは、「過去の宿業」と「女人はこれ本願の正機也」が相對しているのである。そして念仏往生の一点では両者は変りない。これはやはり仏教福祉、特に浄土教福祉の原点といえよう。「その身ながらの専念仏」である。

『全集』には、この事例のほか「配流の途次、神崎の傾城に示す御詞」（一一六—一六頁）が収められている。内容はおおむね「室の津」と同様で、教化的粉飾もみられ、現実感に乏しいように思われる。

最後に今一つ事例を加えよう。遊女ではないが、法然の門弟多念義（長樂寺義）の隆寛に、「捨子問答」（『続浄土宗全書』四収）がある。主として捨子（非人）との間の教義問答であるが、「浮世ノ有様ハ、高モ賤モ皆是ニ同じキ者ナリ」（二頁）、「我等三途ニ沈没シテ、皆是三界流浪ノ捨子ナリ」（三頁）、「有為ノ暴キ風ハ貴賤ヲモ不辨ト知ヌレバ、転輪聖王ノ果報モ浦山布カラズ。況ヤ貧賤孤独ノ我等。何事ニ著シテカ。厭ハシカラス時ノ有ベキ」（二四頁）等の言葉がみえる。「室の津の遊女」にしても、「捨子物語」にしても、福祉対象に即していえば、無差別平等の福

祉思想の展開で、それは仏教福祉、特に浄土教福祉の特徴で、やがて親鸞によって「如来等同」として打出されることになる。

しかしまた、浄土教の福祉思想の核は「宿業観」からの解放にあるに違いない。にもかかわらず、業からの現世内解放という命題を抽象化したまま、現世の諸問題解決の志向を示さず、逆に浄土での未来の解放ということで、現世の差別を宿業と認し、日本福祉思想史に汚点を残したことも否定しがたい。

浄土教は遊女や捨子の現世内生活課題に対し、念仏往生を信仰としながら、現世内での業からの解放の課題——それは必然的に社会的解放に内面的思想を提供するものである——を、樹立しようとするのであろうか。それは古くて新しい浄土教福祉思想のテーマであるように思われる。

（一九八五・一二・二〇）